Anne-Catherine BAUDOIN
École Pratique des Hautes Études (Paris)

LA FEMME DE PILATE DANS LES *ACTES DE PILATE*, RECENSION GRECQUE A (II, 1)

Mt 27:19, concerning Pilate's wife, is the only canonical source for the episode developed in the Acts of Pilate *II, 1. Placed at the beginning of the trial, even before Jesus' entrance, the narrative of the dream of Pilate's wife is just slightly modified: the dream is said to have occurred "by night", which solves a question raised by the Christian authors. Pilate shares this message with the Jews and reminds them that his wife is "pious" and "judaizes", which is an original element that can be linked to the Judeo-Christian context of the text. Finally, the Jews, believing him to be a sorcerer, accuse Jesus of sending the dream: this attitude is compared with other antique testimonies that may differ from or be inspired by the* Acts of Pilate.

Le verset Mt 27, 19 sur la femme de Pilate est la seule source canonique de l'épisode développé dans les Actes de Pilate *II, 1. Déplacé au début du procès, avant même l'entrée de Jésus, le récit du songe de la femme de Pilate n'est que légèrement modifié : le songe aurait eu lieu « de nuit », ce qui résout une question soulevée par les auteurs chrétiens. Pilate, faisant part aux Juifs du message, leur rappelle que sa femme est « pieuse » et « judaïse », un élément original qu'on peut mettre en relation avec le contexte judéo-chrétien du texte. Enfin, les Juifs imputent ce songe au sorcier Jésus : cette attitude est à comparer avec d'autres témoignages antiques, différents ou inspirés des* Actes de Pilate.

Dans la version grecque des *Actes de Pilate* dits A par Tischendorf[1], après les prologues, le premier chapitre est consacré au récit de l'entrée de Jésus dans le prétoire : accusé par les Juifs de se dire fils de Dieu

1. K. von Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853[1], 1876. Je reprends les titres donnés par le savant dans l'édition de 1876, *Acta Pilati* (grecs) A et B. L'abondance des notes de cet article sur les différentes éditions du texte des *Actes de Pilate* laisse peut-être entrevoir au lecteur le caractère indispensable de l'édition à venir dans le *Corpus Christianorum – Series Apocryphorum* [ci-après *CCSA*].

DOI 10.1484/J.APOCRA.1.102233

et de violer le Sabbat en procédant à des guérisons, et traité de sorcier (γόης) agissant au nom de Beelzeboul, Jésus entre pour comparaître, mené par un *cursor*. Les enseignes s'inclinent alors miraculeusement, à deux reprises. À cet instant Pilate reçoit de la part de sa femme le message dont il est question en Mt 27, 19, l'invitant à ne pas se mêler de l'affaire à cause d'un songe qu'elle a eu. Pilate, en présentant sa femme comme judaïsante, rapporte cet événement aux Juifs, qui en font un élément à charge contre Jésus : ce sorcier a envoyé le songe. Pilate interroge brièvement Jésus, se demandant pourquoi il ne répond pas, avant que ne s'ensuivent des témoignages sur la naissance et l'action de Jésus. L'épisode du message transmis par la femme de Pilate marque donc, dans les *Actes de Pilate*, l'insertion d'un élément canonique dans une paraphrase assez éloignée, à cet endroit, du récit évangélique, et notamment entre deux épisodes remarquables forgés de toutes pièces, les enseignes et les témoignages.

Cet épisode se trouve, outre dans la recension grecque A de Tischendorf[2], dans la version copte[3], la version courte slave[4], la version arménienne[5] et la version géorgienne[6]. Il est présent aussi dans la plupart des manuscrits des familles latines B et C[7]. Dans la

---

2. Manuscrits A (Munich, BSB, *cod. gr.* 192, 13e s.), B (Munich, BSB, *cod. gr.* 276, 12e s.), C (Paris, BnF, *gr*. 770, 1315), D (Paris, BnF, *gr*. 1021, 15e s.), E (Paris, BnF, *gr*. 929, 15e s.), avec une large omission dans D.

3. E. Revillout, *Les apocryphes coptes II. Acta Pilati* (*PO* 9.2), Paris, 1913, p. 74-75. Cf., pour la confirmation que les versions coptes attestent la forme du texte grec A, J.-D. Dubois, « La version copte des *Actes de Pilate* », *Apocrypha* 8, 1997, p. 81-88.

4. A. Vaillant, *L'Évangile de Nicodème, texte slave et texte latin*, Genève-Paris, 1968, « version courte », p. 93 (je travaille à partir de la rétroversion grecque de la « version courte »).

5. H.E. Tayets'i, *T'angaran haykakan hin ew nor dprut'eants'* 2, *Ankanon girk' nor ktakaranats'*, Venise, San Lazzaro, 1898, p. 313-345 [*non uidi*] ; rétroversion grecque et latine dans F.C. Conybeare, *Acta Pilati*, *Studia biblica et ecclesiastica* 4, Oxford, 1896, p. 59-132, p. 82-83, réimpr. *Analecta Gorgiana* 2, Gorgias Press, 2006.

6. Ts. Kourtsikidzé, *La version géorgienne du livre apocryphe de Nicodème*, Tbilissi, 1985, p. 42. Je remercie B. Outtier pour son aide sur les versions géorgienne et arménienne.

7. Parmi les témoins rassemblés par Tischendorf pour la version latine, trois appartiennent à ces familles (A, *ie* Vatican, BAV, *lat*. 4578, 13e s. [V382] ; B, *ie* Vatican, BAV, *lat.* 4363 [V381] ; et C, *ie* Venise, *Marc*. XIV, 43, 15e s. [V387]). Je remercie Z. Izydorczyk pour ses précieuses indications sur les manuscrits latins. Les références entre crochets sont celles qu'il propose dans *Manuscripts of the* Evangelium Nicodemi*: a Census*, *Subsidia Mediaevalia* 21, Toronto, 1993. Je réserve l'emploi du terme « recension » aux familles grecques, j'emploie le terme de « version » pour les autres langues, y compris

plupart des manuscrits de la famille latine A[8], comme dans la version syriaque[9], dans la version longue slave[10] et dans la version vieille irlandaise[11] un passage est omis[12] : ces textes relatent bien l'épisode du songe et la réaction des Juifs mais passent sur les paroles de Pilate et sur la mention des accointances religieuses de sa femme. Cela peut éventuellement être rattaché à un souci de gommer les éléments apocryphes du texte par la suppression d'une information non canonique sur la femme de Pilate ; ou la répétition à quelques lignes d'intervalle du message a pu provoquer chez le copiste un saut du même au même entraînant la disparition du passage. Les manuscrits latins présentant cette omission (famille latine A) donnent en revanche un nom à la femme de Pilate, Procula. Dans la version grecque dite B chez Tischendorf, la recension byzantine de l'*Évangile*

---

le latin, qui se subdivise en « familles » (A, B et C). La confusion entre la famille latine « A » et la recension grecque « A » disparaîtra dans l'édition à venir dans le *CCSA*.

8. Quelques manuscrits de la famille latine A font exception. Pour un texte de cette famille, cf. l'édition de H.C. Kim, *The Gospel of Nicodemus. Gesta Salvatoris*, Toronto, 1973 (éd. du manuscrit latin d'Einsiedeln, SB, 326, corrigé à l'aide du manuscrit Oxford, BL, *Laud. Misc.* 79) ; tr. dans R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'*Évangile de Nicodème *ou les* Actes faits sous Ponce Pilate *(recension latine A), suivi de la* Lettre de Pilate à l'empereur Claude, *Apocryphes* 9, Turnhout, 1997, p. 134-135. Le passage ne se trouve pas dans le plus ancien manuscrit conservé des *Actes de Pilate*, le palimpseste de Vienne : cf. G. Philippart, « Les fragments palimpsestes de l'Évangile de Nicodème dans le *Vindobonensis 563* (v^e^ s.?) », *Analecta Bollandiana* 107 (1989), p. 171-188, lacune γ p. 178. Voir aussi R. Gounelle et Z. Izydorczyk, *L'*Évangile de Nicodème *ou les* Actes faits sous Ponce Pilate, p. 92.

9. I.E. Rahmani, *Hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati* (*Studia Syriaca* 2), in seminario Scharfensi in Monte Libano (Charfet, Liban), 1908, p. 1-15 (texte), p. 11-28 (traduction latine). Le passage est p. 6 du syriaque et p. 13 de la traduction latine.

10. A. Vaillant, *L'Évangile de Nicodème, texte slave et texte latin*, « version longue », p. 11 (je travaille sur le texte latin).

11. R. Atkinson, *The Passions and Homilies from Leabhar Breac* (*Todd Lecture Series* 2), Dublin, 1887, p. 113-124 (texte) et 359-371 (traduction) [*non uidi*] ; M. Herbert & M. McNamara, *Irish Biblical Apocrypha. Selected Texts in Translation*, Édimbourg, 1989, p. 60-88, p. 62 : « Just at that time a messenger came from his wife to Pilate, telling him: "Decide justly the case of the holy man who is before you, for I suffered much anxiety and torment last night on his account". The Jews responded by saying to Pilate: "We have told you, Pilate, that man is devilish, and now his evil-doing is manifest, for he sent a demon as a tempter to harm your wife". » Ici les modalités de l'envoi du songe sont développées : Jésus n'agit pas par lui-même mais en envoyant un démon.

12. Le même que dans D (Paris, BnF, *gr*. 1021, 15^e^ s.). Voir plus bas.

de Nicodème, l'épisode est déplacé au chapitre IV et a moins de place dans l'économie du récit[13]. C'est à la forme ancienne du récit qu'est consacrée la présente étude.

L'épisode est construit par la succession de trois moments : tout d'abord, Pilate reçoit le récit du songe de sa femme ; il le transmet aux Juifs en ajoutant une information sur les tendances religieuses de sa femme ; enfin, les Juifs agrègent l'élément à leur argumentation en le versant au nombre des preuves de la sorcellerie pratiquée par Jésus. Quelles particularités la paraphrase néotestamentaire du début du passage présente-t-elle par rapport au texte canonique ? Dans l'élaboration d'une anecdote nouvelle, quelles modifications interviennent ? À quelles interprétations invitent-elles ? Sont-elles la présentation narrative de lectures attestées dans des commentaires patristiques ou témoignent-elles d'une certaine originalité des *Actes de Pilate* ? L'étude de cet épisode requiert deux temps : une lecture approfondie du passage permet de mettre en lumière ses particularités et ses difficultés ; ensuite, chacun des points peut être examiné grâce à un éclairage interne – la construction du récit – ou externe – les autres analyses de Mt 27, 19.

Présentation du passage

La femme de Pilate raconte son songe

L'épisode de la femme de Pilate est introduit relativement tôt dans les *Actes de Pilate* par rapport au récit matthéen. Pilate ne s'est pas encore adressé à Jésus directement, mais il est déjà saisi de peur (ἔμφοβος), un sentiment qui ne le submerge dans les évangiles qu'en Jn 19, 8, après l'accusation des Juifs selon laquelle Jésus se serait dit « Fils de Dieu ». L'ordre de la narration canonique a donc été perturbé dans les *Actes de Pilate* : Pilate reçoit l'avertissement de sa femme

---

13. L'édition de la recension B des *Acta Pilati* grecs de Tischendorf est largement dépassée depuis R. Gounelle, *Evangelium Nicodemi byzantinum*, *CCSA Instrumenta* 3, Turnhout, 2008. L'épisode de la femme de Pilate se trouve au § 4.1 (p. 208-209) : Τότε ἦλθε μηνυτὴς ἀπὸ τῆς Πρόκλης τῆς γυναικὸς Πιλάτου πρὸς αὐτὸν λέγων· "Πρόσεχε τῷ δικαίῳ Ἰησοῦ μὴ συγκαταβῇς γένηταί τι κακὸν εἰς αὐτόν, ὅτι κατὰ ταύτην τὴν νύκταν φοβεροὺς ὀνείρους εἶδον δι'αὐτόν." (texte de la recension M_3, qui s'éloigne peu ici des recensions M_1 et M_2) ; « Alors un messager de Procla, la femme de Pilate, arriva auprès de lui en disant : "Prends garde de ne pas consentir à ce que l'on fasse du mal au juste Jésus car durant cette nuit j'ai eu des visions effrayantes à cause de lui". » La femme de Pilate est nommée, le texte du message est paraphrasé, mais l'ensemble reste assez proche du texte matthéen.

avant même le début du procès, au moment où le prisonnier vient à peine d'être introduit. Il n'a pas encore commencé à l'interroger.

À la lecture du récit de Matthieu, on peut penser que la femme de Pilate ne s'est pas adressée directement à son mari, mais lui a envoyé un message ou un messager, comme l'indique l'expression ἀπέστειλεν πρὸς αὐτόν. Certains manuscrits des *Actes de Pilate* reprennent ce verbe, mais la majorité y préfèrent l'équivalent ἔπεμψεν[14]. Chez Matthieu la scène se produit alors que Pilate est en train de siéger : Καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος. Les *Actes de Pilate* accentuent la théâtralité de la scène dans une longue didascalie qui retient le geste de Pilate d'une façon presque « surjouée » : ὁ δὲ Πιλᾶτος ἰδὼν ἔμφοβος γενόμενος ἐζήτησεν ἀναστῆναι ἀπὸ τοῦ βήματος. Ἔτι δὲ αὐτοῦ ἐνθυμουμένου ἀναστῆναι… « Pilate, voyant cela, prit peur et chercha à se lever de la tribune. Alors qu'il formait le projet de se lever… » Pourquoi Pilate veut-il se lever ? Sans doute parce qu'il a peur, comme l'indique la proposition participiale ἔμφοβος γενόμενος. À l'issue de l'anecdote, Pilate semble avoir renoncé à ce projet, puisqu'il n'est plus question de mouvement : il faut donc supposer que l'échange qui a eu lieu l'en a détourné, et qu'il est décidé à rester assis sur le βῆμα, donc à juger Jésus, comme le veut le texte canonique[15].

Le message même transmis par sa femme est assez semblable à celui du texte matthéen pour être immédiatement identifié par le lecteur, mais comporte néanmoins quelques variantes selon les manuscrits : si l'on peut passer sur les variantes dans le choix des démonstratifs[16], on note en revanche que certains manuscrits font de l'adjectif substantivé de Mt 27, 19, τῷ δικαίῳ, un adjectif épithète, τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ, renvoyant ainsi à Jésus comme ἄνθρωπος, avec insistance, alors que ce n'était grammaticalement pas nécessaire. Enfin, l'ordre des compléments prépositionnels de la fin de l'énoncé et leur nature sont variables : alors que le texte du Nouveau Testament donne πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ'ὄναρ δι'αὐτόν, « J'ai beaucoup souffert aujourd'hui en songe à cause de lui », l'adverbe de temps σήμερον disparaît dans la plupart des manuscrits pour être remplacé par un complément en fin de phrase, « de nuit[17] ». Enfin, le groupe κατ'ὄναρ,

---

14. Texte retenu pour l'édition à venir dans le *CCSA*. Je remercie R. Gounelle pour cette information.

15. Je remercie Z. Izydorczyk de m'avoir signalé qu'un des manuscrits latins (Cracovie, Biblioteka Jagiellońska, 1509, 15e s. [K127]) suggère que Pilate devrait céder sa place à Jésus.

16. Τούτῳ pour ἐκείνῳ.

17. Le cas utilisé est variable, le substantif est introduit ou non par une préposition, et dans certains manuscrits un démonstratif précise qu'il s'agit bien de *cette* nuit-là : νυκτός (C [Paris, BnF, *gr*. 770, 1315], E [Paris, BnF,

expression qui dans le corpus néotestamentaire apparaît uniquement dans les récits matthéens de l'enfance (Mt 1, 20 ; 2, 12 ; 2, 13 ; 2, 19 ; 2, 22), n'est pas présent dans tous les manuscrits.

Avec la fin du message de la femme de Pilate s'arrête la paraphrase du récit de Matthieu. La suite est de l'ordre de l'invention.

Pilate raconte cet épisode aux Juifs

Après avoir rapporté le message délivré, le narrateur ne s'attarde pas plus que Matthieu sur l'émotion que celui-ci a pu susciter chez le destinataire. Il met en scène Pilate s'adressant aux Juifs. Dans un des manuscrits[18], le gouverneur donne le nom de sa femme, Πρόκλα. Il rappelle ensuite – le fait est supposé connu des Juifs – que sa femme est « pieuse » et « judaïse », Οἴδατε ὅτι ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστιν καὶ μᾶλλον ἰουδαΐζει σὺν ὑμῖν[19]. Si le terme θεοσεβής peut renvoyer à une piété aussi bien païenne que juive[20], le terme ἰουδαΐζει, en revanche, ne laisse aucun doute : la femme de Pilate est présentée comme proche des milieux juifs. Le premier

---

gr. 929, 15e s.]), τῇ νυκτὶ ταύτῃ (A [Munich, BSB, *cod. gr.* 192, 13e s.]), διὰ τῆς νυκτός (B [Munich, BSB, *cod. gr.* 276, 12e s.]), ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ (D [Paris, BnF, *gr*. 1021, 15e s.]).

18. C (Paris, BnF, *gr*. 770, 1315).

19. La traduction de l'adverbe μᾶλλον n'est pas évidente. Faut-il traduire « elle a tendance à judaïser avec vous » ? « à trop judaïser avec vous », sous-entendu, au goût de Pilate ? G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, *s.v.* μάλα, propose « *with verbs*, the more, indeed, in truth », mais les deux exemples qu'il donne ne sont pas convaincants. Le rapprochement avec plusieurs manuscrits latins (famille B) peut inviter à une traduction différente : ceux-ci comportent des variantes de la proposition *et Iudea immo magis uobis consentiens est*, ce qui laisse penser que le grec est compris comme : ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστιν· καὶ μᾶλλον, ἰουδαΐζει σὺν ὑμῖν, « ma femme est pieuse ; plus encore, elle partage avec vous les pratiques juives ».

20. Dans les *Acta Pilati* grecs B, le terme est employé à propos de Nicodème (V, 1, p. 296), et non à propos de la femme de Pilate, sur laquelle on n'apprend rien ; mais dans les *Acta Pilati* grecs A, il me semble qu'il n'est employé qu'à cet endroit. Peut-être cela soutient-il l'hypothèse d'un sens précis de l'adjectif dans le contexte d'écriture, sens qui serait perdu à l'époque des *Acta Pilati* grecs B (qui font disparaître la mention de la piété judaïsante de la femme de Pilate). Marcel Simon a notamment relevé deux inscriptions dans lesquelles Juifs et θεοσεβεῖς semblent bien être deux groupes différents (M. Simon, *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, vol. 2, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 23, Tübingen, 1981, p. 465-476, « sur les débuts du prosélytisme juif », not. p. 474-475).

pronom de la phrase l'associe à Pilate (μου) mais le second la fait passer du côté des Juifs (σὺν ὑμῖν).

Les Juifs ayant attesté qu'ils connaissaient ce penchant judaïsant de la femme de Pilate, le gouverneur retransmet les paroles qu'on vient de lui rapporter, en reprenant la modalité de transmission (ἔπεμψεν) et les mots de sa femme. À cet endroit le message semble, selon l'édition de Tischendorf, relativement harmonisé : Μηδέν σοι καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι'αὐτὸν νυκτός. On retient donc la présence du substantif ἄνθρωπος, la disparition de l'expression κατ'ὄναρ, et la conclusion de la phrase sur le complément de temps νυκτός.

Réaction des Juifs

Les Juifs répondent à cette remarque de Pilate en rappelant la première accusation qu'ils ont formulée contre Jésus[21], à savoir qu'il était un sorcier, γόης. Le terme ne se trouve pas dans les évangiles mais l'idée est un classique des accusations juives contre Jésus. Ainsi dans le *Talmud Sanhédrin* 43a, où la plupart des exégètes s'accordent à lire une référence à Jésus de Nazareth, on trouve la mention d'un certain Yeshu, pendu la veille de la Pâque, présenté comme un magicien qui a trompé Israël et l'a égaré, un témoignage qui « correspond bien à l'orientation générale des sources juives anciennes, qui ne nient pas l'existence ni l'exécution de Jésus. En fait, même les miracles de Jésus ne sont pas niés, mais ils sont plutôt interprétés comme des actes de sorcellerie[22] ».

Pour désigner Jésus comme sorcier sont employés plusieurs termes grecs qui se retrouvent dans d'autres sources antiques : dans un manuscrit[23] et dans le texte copte, il est dit μάγος, comme dans le *Dialogue avec Tryphon*[24], texte qui utilise aussi le composé λαοπλάνος, inspiré de Mt 27, 63 qui a tout simplement πλάνος, « imposteur », que reprend un manuscrit des *Actes de Pilate*[25]. Enfin, trois manuscrits[26] ont γόης, terme dont la racine se retrouve fréquemment dans les

---

21. *Acta Pilati* grecs A, I, 1, p. 216.

22. J.P. Meier, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, vol. 1 : *les sources, les origines, les dates*, New York, 1991, Paris, 2005, p. 68.

23. D (Paris, BnF, *gr*. 1021, 15e s.).

24. Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* 69, 7, *CPG* 1076, éd. P. Bobichon, vol. 1, *Paradosis* 47/1, Fribourg, 2003, p. 376 : καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτόν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.

25. A (Munich, BSB, *Cod. gr.* 192, 13e s.).

26. B (Munich, BSB, *Cod. gr.* 276, 12e s.), C (Paris, BnF, *gr*. 770, 1315) et E (Paris, BnF, *gr*. 929, 15e s.). Pour ces références je me fonde sur l'édition de Tischendorf, mais je remercie C. Furrer qui me signale que dans sa propre

paragraphes du *Contre Celse* qui établissent la puissance divine de Jésus dans les miracles, par opposition à la sorcellerie dont l'accuse le Juif de Celse[27]. Il est clair que l'accusation portée contre Jésus par les Juifs dans les *Actes de Pilate* n'est pas une invention de l'auteur[28].

La seconde partie de la phrase est plus originale : les Juifs accusent Jésus d'avoir envoyé lui-même le songe à la femme de Pilate, grâce à ses dons de sorcier ; peut-être faut-il comprendre aussi – ce qui n'est pas explicite dans le raisonnement ni évident théologiquement – que la finalité du songe ait été de faire libérer Jésus. L'établissement du texte pose quelques problèmes dans cette partie de phrase. Les manuscrits ont une phrase dont le verbe est ἔπεμψε[29], précédé dans la plupart des cas[30] d'un complément d'objet direct qui semble avoir été difficilement compréhensible pour les copistes, qui ont transmis respectivement ὀνείρατα, ὀνειροπόμα, ὀνειρόπεμπτα[31] et ὄνειρον πεταπόν. Tischendorf a rapproché ce terme d'un hapax de la littérature grecque antérieure aux *Actes de Pilate*, attesté dans une homélie de Clément d'Alexandrie[32], ὀνειροπόλημα, synonyme d'ὄναρ. Le copte a à cet endroit tout simplement ϥϫοοϥ ϩⲁϩⲟϥ[33], « il envoie un rêve ». Si le terme requiert donc une savante maîtrise de l'édition, le sens n'est pas obscur. En outre, le don d'envoyer des songes – quand il n'est pas divin – est associé, dès le Deutéronome (Dt 13, 1-3), à la pratique de la magie ; et Origène, dans le *Contre Celse*, associe sorcellerie et envoi de songes parmi les accusations qui sont portées par les Juifs contre Jésus mais pourraient aussi l'être contre Moïse[34].

Ainsi ce passage apparaît-il comme un déploiement des potentialités de la littérature apocryphe. Il s'appuie sur un verset du texte évangélique canonique auquel il ne fait subir qu'une

---

collation des manuscrits, elle repère six fois πλάνος, trois fois γόης et cinq fois μάγος.

27. Origène, *Contre Celse* 2, 49-51, *CPG* 1476, éd. M. Borret, vol. 1, *SC* 132, Paris, 1967, p. 394-407.

28. Cf. G.W.H. Lampe, *The Trial of Jesus in the Acta Pilati*, dans E. Bammel & C.F.D. Moule, *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge, 1984, p. 173-182, not. p. 177.

29. Au présent pour A (Munich, BSB, *cod. gr.* 192, 13e s.).

30. A (Munich, BSB, *cod. gr.* 192, 13e s.), B (Munich, BSB, *cod. gr.* 276, 12e s.), C (Paris, BnF, *gr*. 770, 1315) et E (Paris, BnF, *gr*. 929, 15e s.).

31. Terme retenu par l'édition à venir dans le *CCSA*.

32. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur* 25, 4, *CPG* 1379, éd. L. Früchtel, O. Stählin et U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, vol. 3, 2e éd., *GCS* 17, Berlin, 1970, p. 176.

33. E. Revillout, *PO* 9.2, p. 75.

34. Origène, *Contre Celse* 2, 53, *SC* 132, p. 410.

modification minime, mais dont il déplace le moment au début du procès de Jésus. À la paraphrase de l'évangile de Matthieu, l'auteur ajoute un développement sur le personnage de la femme de Pilate, afin de lui donner de l'épaisseur et de tenter de combler le manque d'informations à son sujet. Les éléments apportés permettent de la situer dans les groupes en présence : femme de Pilate, elle est aussi sympathisante du judaïsme ; dans certaines versions, elle reçoit un nom. Enfin, la remarque des Juifs sur les talents de sorcier de Jésus, attestée dans la littérature de controverse des premiers siècles mais absente des récits canoniques du procès, est probablement un témoignage de l'environnement judaïsant du texte[35].

Mise en perspective de ces innovations

Innovation principale : des renseignements sur la femme de Pilate

L'élément de ce passage qui semble le plus éloigné du récit évangélique et qui intrigue le plus le lecteur contemporain est probablement le renseignement livré sur la femme de Pilate : son mari dit d'elle qu'elle est une sympathisante du judaïsme. Si ce passage a pu disparaître dans certains manuscrits, sans nécessairement de raison idéologique, il a néanmoins connu un certain succès grâce à d'autres, qui ont peut-être lancé l'attribution du prénom de Procla à la femme de Pilate[36]. En revanche, la mention de la proximité de la femme de Pilate avec le judaïsme ne semble pas avoir eu un très grand retentissement.

L'absence de traditions concomitantes aux *Actes de Pilate* invite à s'interroger sur la raison de cette information. Elle est à comprendre

---

35. En ce sens, voir J.-D. Dubois, « L'affaire des étendards de Pilate dans le premier chapitre des *Actes de Pilate* », *Studia Patristica* 19 (1989), p. 351-358, not. p. 355.

36. H.E.G. Paulus fait remonter aux témoins latins de ce passage le nom de Procla, par l'hypothèse d'une mauvaise lecture du texte latin qui aurait conduit à lire, au lieu de la phrase glosant le texte grec, *matrona ipsius Pilati procul posita misit ad eum dicens*, le nom du personnage : *matrona ipsius Pilati nomine Procula misit ad eum dicens*. De fait, c'est sous le nom de Procula ou Procla que la femme de Pilate est vénérée dans les Églises orthodoxe grecque, copte et éthiopienne. Le nom de la femme de Pilate a été étudié par R. Kany, « Die Frau des Pilatus und ihr Name. Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 86 (1995), p. 104-110 ; néanmoins de nouvelles études s'imposeront avec la parution de l'édition *CCSA*.

dans l'économie du récit. Tout d'abord, la femme de Pilate peut apparaître comme le troisième et dernier degré dans le rapprochement avec Pilate des défenseurs de Jésus : « D'abord le messager à l'extérieur du prétoire, puis les porte-enseigne dans le prétoire, puis la femme du gouverneur, à son domicile. Tout l'entourage de Pilate, professionnel et privé, est donc progressivement sous la sphère de domination du Christ, qui apparaît comme un roi plus puissant que le pouvoir romain[37] ». À la proximité avec Pilate s'ajoute, me semble-t-il, une proximité avec le judaïsme : l'introduction de Jésus devant Pilate s'accompagne d'une série de phénomènes dont sont témoins des personnages plus ou moins proches du judaïsme et désignés selon ce rapport. À l'exclusion des chefs des Juifs et de Pilate, le premier personnage présenté est le *cursor*, dont on ne sait rien si ce n'est qu'il ne parle pas hébreu et a dû demander le sens de *Hosanna*. Viennent ensuite les porteurs d'enseigne, qui déclarent à Pilate être des ἄνδρες Ἕλληνες καὶ ἱερόδουλοι, donc des païens, qui contemplent le miracle sans comprendre. La femme de Pilate, païenne par son statut, est présentée comme pieuse et proche du judaïsme auquel elle n'appartient cependant pas. Quelques lignes plus loin, des Juifs tentent de prendre la défense de Jésus (II, 4) en disant qu'il n'est pas né de la débauche ; leur affirmation est refusée par les chefs des Juifs au motif qu'ils seraient des prosélytes (προσήλυτοι), terme glosé à la demande de Pilate en Ἑλλήνων τέκνα ἐγεννήθησαν, καὶ νῦν γεγόνασιν Ἰουδαῖοι, « païens par leur naissance, ils sont désormais juifs ». Les prétendus prosélytes se défendent en revendiquant le degré ultime de proximité avec le judaïsme : ils sont juifs de naissance, τέκνα Ἰουδαίων.

Une échelle de quatre degrés de judaïsme se met ainsi en place dans le texte : au premier degré se trouvent des païens bienveillants (le *cursor* s'est informé, les porteurs d'enseigne sont témoins du miracle), puis la femme de Pilate est présentée comme une sympathisante du judaïsme ; sont mentionnés ensuite les prosélytes et enfin, au plus haut degré, les Juifs de naissance. Il n'est pas question de renvoyer ici à une partition historique des communautés ; on constate simplement que le récit précise des différences de statuts.

Cette présentation se double d'une distinction entre « bons » Juifs, favorables à Jésus, et « mauvais » Juifs, désireux de le condamner. La femme de Pilate, par son attitude, est rapprochée des « bons » Juifs : elle est présentée comme une femme qui aurait vécu une conversion antérieure au judaïsme et se soucierait alors de la destinée de Jésus. Alors que les traditions patristiques préfèrent souligner son statut de

---

37. R. Gounelle, « La divinité du Christ dans les *Acta Pilati* », *Apocrypha* 8 (1997), p. 121-136, p. 127.

païenne pour en faire un symbole de l'*Ecclesia a gentibus*[38], Pilate insiste dans notre texte sur sa proximité avec les Juifs.

La femme de Pilate est ainsi insérée dans une échelle composée de quatre degrés du judaïsme, du païen au juif de naissance en passant par les sympathisants et les prosélytes, ce qui confirme l'hypothèse d'un récit composé dans une communauté juive ou proche du judaïsme[39]. Elle participe en outre au processus de judaïsation de Pilate au long du texte[40], comme le manifeste sa seconde et dernière apparition aux

---

38. C'est notamment le cas d'Origène ou de celui qui écrit sous son nom la *Commentariorum series* sur Matthieu, ce qui rend à mon sens assez difficile d'admettre sans réserve qu'il y a dans le texte d'Origène une allusion aux *Actes de Pilate*. Origène, *Commentaire sur Matthieu* 122, *CPG* 1450, éd. E. Klostermann, E. Benz (1933), U. Treu (1976), *Matthäuserklärung* 2 : *die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series*, *GCS* 38, Berlin, 1933, 1976, p. 257-258 : *Utrum autem et initium habeat conuersionis ad deum ex eo quod* multa propter *Iesum fuerat* passa per uisum*, Deus scit ; tamen continetur etiam hoc in quibusdam scripturis non publicis.* La *GCS* renvoie aux allusions à Mt 27, 19 dans les *Actes de Pilate* A et B, ce qui me paraît improbable. Le renvoi de la traduction allemande au jeûne des époux Pilate (XI, 2) semble plus pertinent (Origène, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus III*, tr. H.J. Vogt, *Bibliothek der griechischen Literatur* 38, Stuttgart, 1993, n. 30 p. 362). Le passage n'est pas sans lien avec le commentaire d'Hilaire de Poitiers**,** *Commentarius in Matthaeum*, *CPL* 430, éd. J. Doignon, *Sur Matthieu*, *SC* 258 (1979), 33,1, p. 249 : *Species in ea gentium plebis est quae iam fidelis eum cum quo conuersabatur incredulum populum ad Christi fidem aduocat*, « L'image de la foule des Gentils apparaît dans cette femme qui, déjà touchée par la foi, appelle celui avec lequel elle vivait, le peuple incroyant, à la foi du Christ. » [traduction personnelle] ; cf. aussi Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*, *CPL* 590, éd. É. Bonnard, *SC* 259 (1979), vol. 2 (livres 3-4), p. 280, sur Mt 27, 19 ; et le *Livre du Coq* 8, 1-14, tr. P. Piovanelli, dans *Écrits apocryphes chrétiens* 2, éd. P. Geoltrain et J.-D. Kaestli, Paris, 2005, p. 187-189, pour s'en tenir à un récit qui se déroule pendant le procès (et non après la mort de Jésus). Il est à noter que les manuscrits de la famille latine C comportent à cet endroit *Vos nostis quia uxor mea pagana est* [L141].

39. À ces quatre degrés s'ajoute certainement un cinquième degré en la personne de Nicodème, le pharisien qui suivait Jésus en secret (Jn 3, 1-2), qui n'apparaît que plus loin comme personnage du récit (*Acta Pilati* grecs A, V, 1, p. 234) mais qui introduit la comparution des témoins et à qui est attribuée la rédaction (en hébreu) du récit (*Acta Pilati* grecs A, prologue, p. 213) : cette attribution peut être lue comme une réponse narrative à la remarque de Nicodème en Jn 7, 51 : « Notre loi juge-t-elle un homme sans d'abord l'entendre et savoir ce qu'il a fait ? »

40. Je me permets de renvoyer à mon article « Pilate découvrant, commentant et appliquant la Loi et les Prophètes », à paraître aux éditions du

côtés de son mari, au moment de la crucifixion : certains manuscrits présentent le couple, plongé dans l'affliction, jeûnant tout le jour[41].

Un détail ? Le songe survenu pendant la nuit

Que la femme de Pilate soit judaïsante est propre à certaines versions, probablement les plus anciennes, des *Actes de Pilate*. En revanche, un détail est présent dans l'ensemble des manuscrits : c'est « pendant la nuit » qu'elle a souffert. Cela peut sembler normal s'il s'agit d'un songe ; néanmoins, le texte canonique a à cet endroit σήμερον. Le remplacement dans le texte des *Actes de Pilate* de l'adverbe σήμερον par le plus explicite νυκτός a pu favoriser la disparition du groupe κατ'ὄναρ dans un certain nombre de versions. Par ailleurs, σήμερον a été compris par certains exégètes comme un équivalent de « dans la nuit » : ainsi Jean Chrysostome glose-t-il l'adverbe par Καὶ ὁ καιρὸς δὲ οὐ μικρὸν συνετέλει· κατὰ γὰρ αὐτὴν τὴν νύκτα εἶδεν[42], « Et le moment coïncidait parfaitement : c'est dans la nuit même qu'elle eut le songe ». Enfin, le complément de temps νυκτός est utilisé à propos de Nicodème dans l'évangile de Jean (Jn 3, 2) : peut-être l'utilisation du même terme dans les deux épisodes permet-il de suggérer une allusion au personnage évangélique de Nicodème sous le nom duquel circulent certaines versions des *Actes de Pilate*[43].

Pour pousser plus loin l'analyse, on peut envisager que, dans les *Actes de Pilate*, la mention de la nuit puisse aussi faire référence à une forme de nuit spirituelle, surtout dans la mesure où la femme de Pilate est un personnage inséré dans l'échelle des degrés de judaïsme. On pourrait mettre cela en rapport avec la partition que propose, au IV^e^ siècle, Astérius le Sophiste, commentant le verset psalmique « Le jour au jour en publie le récit, et la nuit à la nuit en annonce la connaissance » (Ps 18 (19), 3) : il identifie au jour ceux qui ont participé à l'annonce de la Bonne Nouvelle et fait partager leur foi à un autre[44], et à la nuit les païens qui ont vu la gloire de Dieu et en

---

Zèbre, dans les actes du colloque de Strasbourg sur la littérature apocryphe chrétienne et les Écritures juives (21-23 janvier 2010).

41. *Acta Pilati* grecs A, XI, 2, p. 249 : Ἀκούσας δὲ ὁ ἡγεμὼν καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐλυπήθησαν σφόδρα, καὶ οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Ce texte est présent avec des variantes minimes dans les manuscrits A (Munich, BSB, *cod. gr.* 192, 13^e^ s.), B (Munich, BSB, *cod. gr.* 276, 12^e^ s.) et C (Paris, BnF, *gr*. 770, 1315).

42. Jean Chrysostome, *In Matthaeum, CPG* 4424, homélie 86 sur Mt 27, 11-27, *PG* 58, c. 764.

43. Je remercie J.-D. Dubois d'avoir suggéré ce rapprochement.

44. André à Pierre, Philippe à Nathanaël, Jean à ses deux disciples, Élisabeth à Marie : Astérius le Sophiste, *Commentarii in Psalmos (homiliae 31)*, *CPG* 2815, éd. M. Richard, Oslo, 1956, homélie 29, 14, p. 235.

ont témoigné, au nombre desquels la femme de Pilate s'adressant à son mari[45]. Dans sa citation de Mt 27, 19, Astérius fait disparaître l'adverbe σήμερον, peut-être pour souligner l'association entre le songe, la nuit, et les ténèbres dans lesquels une annonce est toutefois proclamée[46].

À une époque plus tardive, Denys Bar-Salibi, reprenant peut-être un exégète que je n'ai pas identifié, résoud la question du « jour » et de la « nuit » différemment. Après avoir cité Mt 27, 19b avec l'adverbe « aujourd'hui », il écrit : « Que rougissent les Chalcédoniens et avec eux les Arméniens qui comptent le jour à partir du matin. Voici en effet que la femme de Pilate a vu un songe pendant la nuit : elle compta le matin avec la nuit précédente, comme l'écrit Matthieu. Le jour dure en effet vingt-quatre heures et commence le soir, comme chez nous[47]. » L'analyse du théologien syriaque – qui propose un prénom original pour la femme de Pilate : Longina[48] – se poursuit avec la question du contenu et de l'origine du songe de la femme de Pilate. Si dans les *Actes de Pilate*, le contenu du songe n'est pas évoqué plus précisément que dans le texte biblique (seule la version arménienne propose d'y voir une révélation précise de l'identité du Christ[49]), la question de l'origine du songe est en revanche abordée de façon narrative.

---

45. *Καὶ νὺξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνῶσιν*, καὶ ἡ γυνὴ τῷ Πιλάτῳ ἀναγγέλλουσα· *Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ· πολλὰ γὰρ κατ'ὄναρ ἔπαθον δι'αὐτόν*, « Et la nuit à la nuit l'annonce, et la femme de Pilate lui annonçant : "Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste ; car j'ai beaucoup souffert en songe à cause de lui" ». Et les Égyptiens poursuivant les Hébreux, le bon larron au mauvais larron, Nabuchodonosor aux Babyloniens à propos des trois Hébreux dans la fournaise, la Samaritaine aux Samaritains, les serviteurs aux grands-prêtres, le centurion à ceux qui avaient participé à la crucifixion, les mages aux Juifs : Astérius le Sophiste, *Commentarii in Psalmos (homiliae 31)*, *CPG* 2815, homélie 29, 15-17, éd. M. Richard, Oslo, 1956, p. 235-236.

46. Presque à la même époque, en Occident, Ambroise de Milan décrit le songe de la femme de Pilate comme « la grâce [qui] brillait dans la nuit » (*Traité sur l'Évangile de Luc* 10, 100-101, *CPL* 143, tr. G. Tissot, *SC* 52 (1958), p. 188 : *Monebat uxor, lucebat in nocte gratia*…).

47. Denys Bar-Salibi, *Commentarii in evangelia* II (1), éd. A. Vaschalde, *CSCO* 95 (syr. 47) p. 107 [éd.], *CSCO* 98 (syr. 99) p. 86 [tr.], Louvain, 95 : 1931 (réimpr. anastatique 1953), 98 : 1933 [je traduis sur le latin].

48. Denys Bar-Salibi, *Commentarii in evangelia* II (1), *CSCO* 95 p. 107, ܠܘܓܝܢ, un nom qui n'est pas sans rappeler le nom de Longinus donné dans d'autres textes apocryphes au soldat auteur du coup de lance qui perce le côté du Christ.

49. L'adresse de Pilate aux Juifs dans la rétroversion grecque d'un des manuscrits arméniens (Paris, BnF, *arm*. 110) est la suivante : Ἰδοὺ ἔπεμψεν πρὸς ἐμὲ λέγουσα· μηδέν σοι καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ. Πολλὰ γὰρ ἔπαθον ἐν

La question de l'origine du songe

Dans les *Actes de Pilate*, les Juifs eux-mêmes suggèrent une origine possible du songe de la femme de Pilate : Jésus est un sorcier, et c'est lui qui a envoyé le songe[50]. Cette explication repose sur un point largement partagé par les exégètes, qui considèrent volontiers Jésus comme étant à l'origine du songe ; ainsi Athanase d'Alexandrie, dans la *Lettre à Maximus*, voit-il dans le songe une réponse en acte aux questions de Pilate sous lesquelles Jésus est resté silencieux[51]. Ce qui est propre aux *Actes de Pilate*, c'est d'associer ce pouvoir d'envoyer un songe non à la puissance divine mais à un phénomène de sorcellerie humaine, voire diabolique, puisque certains manuscrits précisent que Jésus agit « par Beelzeboul, le prince des démons[52] », comme en I, 1 et en Mt 12, 24. L'étrangeté est ici d'associer Jésus au mal, ce que ne font évidemment pas les commentaires patristiques. Si l'attribution du songe à Jésus apparaît dans les premiers siècles[53], c'est à une

---

ταύτῃ τῇ νυκτί, καὶ ἔγνων ὅτι οὗτός ἐστι κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν (F.C. Conybeare, *Acta Pilati*, p. 83). À la première mention du message, certains manuscrits latins (famille latine C) ajoutent dans la bouche de la femme de Pilate : *Ego enim cognoui quod homo iste iustus est* [L141], formule reprise dans la deuxième mention du message à la place de *Nihil tibi et iusto illi*.

50. Pour la transformation positive de la figure du sorcier par Nicodème dans la suite des *Actes de Pilate*, cf. R. Gounelle, « La divinité du Christ dans les *Acta Pilati* », *Apocrypha* 8 (1997), p. 130.

51. Athanase d'Alexandrie, *Epistula ad Maximum*, *CPG* 2100, *PG* 26, c. 1085 : Νιψαμένῳ γὰρ τῷ Πιλάτῳ καὶ καταλαβομένῳ τὴν συκοφαντίαν τῶν τότε Ἰουδαίων, οὐκ ἔτι ἀπεκρίνατο αὐτῷ ὁ Κύριος, ἀλλὰ μᾶλλον ἐχρημάτιζε τῇ τούτου γυναικί, ἵνα μὴ ἐν λόγῳ, ἀλλὰ ἐν δυνάμει πιστεύηται ὁ κρινόμενος εἶναι Θεός, « À Pilate qui se lavait et faisait sienne la fausse accusation des Juifs d'alors, le Seigneur ne répondait pas, mais il envoyait un oracle à sa femme, afin que ce ne fût pas dans une parole, mais dans un acte que celui qui était jugé fût cru Dieu. »

52. Formule retenue par l'édition *CCSA* : Ἐν Βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων τὰ πάντα αὐτῷ ὑποτάσσονται (*sic*, cf. A.N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar, chiefly of the Attic Dialect, as Written and Spoken from Classical Antiquity down to the Present Time, Founded upon the Ancient Texts, Inscriptions, Papyri and Present Popular Greek*, Londres, 1897, § 1171).

53. L'analyse est explicite dans « Ephrem Graecus », *Homélie sur la Transfiguration de Notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ*, éd. J.S. Assemani, *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri opera omnia*, vol. 2, Rome, 1743, p. 48 : Εἰ οὐκ ἦν σάρξ, ἔμπροσθεν τοῦ Πιλάτου ἐν τῷ κριτηρίῳ τίς παρίστατο ; Καὶ εἰ μὴ ἦν Θεός, τὴν γυναῖκα τοῦ Πιλάτου κατ᾽ὄναρ τίς ἐφόβει ; « Et s'il n'était pas chair, qui se tenait devant Pilate au tribunal ? Et s'il n'était pas Dieu, qui a effrayé la femme de Pilate dans un songe ? » ; Ps. Athanase d'Alexandrie, *Homilia de passione et cruce domini [Sp.]*,

époque assez tardive que se répandent les commentaires imputant au diable l'origine de ce songe : les premiers semblent être ceux de Bède le Vénérable (ou de l'auteur du *Commentaire sur Matthieu* qui lui est attribuée), de Paschase Radbert et de Raban Maur, ainsi que le poème saxon Heliand[54] qui reflèterait de toute façon le commentaire de Raban Maur[55]. Le raisonnement de ces commentateurs est alors le suivant : le Christ doit être condamné par Pilate afin de mourir pour le salut de monde ; si la femme de Pilate essaie de dissuader son mari de condamner à mort Jésus, elle ne peut qu'être inspirée par le diable, puisqu'elle agit contre la rédemption. Cependant, comme le fait remarquer Cornelius a Lapide, « En vérité, si le démon avait voulu libérer Jésus, il aurait mieux fait de tourner les Juifs et les chefs vers la grâce et la pitié envers Jésus, plutôt qu'une femme[56] » !

L'imputation du songe au démon n'est cependant pas propre aux auteurs latins tardifs. Elle apparaît en effet fugitivement dans la lettre apocryphe d'Ignace d'Antioche aux Philippiens : ὁ γὰρ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου […] φοβεῖ δὲ καὶ τὸ γύναιον, ἐν ὀνείροις αὐτὸ καταταράττων[57], « Le prince de ce monde en effet… effraie même la femme, en la troublant en rêve ». Il s'agit certes d'une recension

---

CPG 2247, *PG* 28, c. 209, établit la même opposition entre le silence en paroles et l'acte d'envoyer le songe et emploie le même terme d' » oracle » (Ἀμέλει, κρινόμενος ὑπὸ Πιλάτου, ἐχρημάτιζε τῇ τούτου γυναικί) que le texte authentique d'Athanase d'Alexandrie déjà cité, l'*Epistula ad Maximum*, ce qui laisse penser à une certaine proximité entre les deux textes (en outre M. Aubineau, « La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jn 19, 23-24 », *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, éd. P. Grandfield et J.A. Jungmann, Münster, 1970, t. 1, p. 100-127, p. 114, date cette homélie du IV^e^ siècle). Chez les latins, Jérôme parle des songes que Dieu envoie aux païens (Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*, *SC* 259, p. 280) et un Ps.-Augustin d'un *terror angelicus* (Augustin, *Sermo 150 de Passione Domini* (*olim de tempore 121)*, *CPPM* 935, *PL* 39, c. 2038).

54. Pour plus de détails, voir E. Fascher, *Das Weib der Pilatus (Mt 27, 19), die Auferweckung der Heiligen (Mt 27, 51-53), zwei Studien zur Geschichte der Schriftauslegung*, *Hallische Monographien* 20, Halle, 1951. Pour les auteurs médiévaux, les références sont *ad loc.*

55. *Hêliand. Text and Commentary*, éd. J.E. Cathey, *Medieval European Studies* 2, Morgantown, 2002, p. 17.

56. Cornelius a Lapide, *Commentarii in IV Evangelia* I, 1747, p. 520 : *Verum si daemon Jesum liberare voluisset, potius Judaeos et principes in gratiam et commiserationem Jesu flexisset quam mulierem*.

57. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Philippiens* 4, *CPG* 1026, éd. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II: S. Ignatius, S. Polycarp, 2^e^ éd., vol. 3, Londres, New York, 1889, p. 192.

interpolée, datée aujourd'hui des années 360 à 380[58], mais c'est à ma connaissance le témoignage le plus ancien de l'implication diabolique dans le songe de la femme de Pilate ; si l'interprétation en est bien différente de celle des *Actes de Pilate*, il semble tout de même intéressant de signaler ce passage pour tempérer l'originalité au premier abord radicale du texte apocryphe : il n'est pas impossible, au IVe siècle, de considérer que le songe de la femme de Pilate n'est pas qu'un signe de la bienveillance divine.

La particularité du récit des *Actes de Pilate* s'impose néanmoins dans la mesure où le texte associe l'origine démoniaque et l'action de Jésus. C'est pourquoi un autre parallèle s'impose, plus frappant encore. Il s'agit d'une homélie copte[59] attribuée à Évode de Rome[60], qui met notamment en scène Pilate refusant de condamner Jésus. Les Juifs lui répondent en lui rappelant son devoir de gouverneur et en revendiquant la responsabilité de la mort de Jésus ; ils invoquent enfin un autre prétexte pour le faire condamner : « En effet, tu as dit, gouverneur, de ta bouche, « Les sorciers (ⲛⲉϥⲁⲣⲙⲁⲓⲟⲥ) sont condamnés ». N'est-il pas un magicien (ⲟⲩⲙⲁⲓⲟⲥ), lui qui a envoyé un songe à ta femme[61] ? »

Le processus de l'argumentation est différent des *Actes de Pilate* : il n'est pas fait mention par Pilate du songe de sa femme, les Juifs sont déjà au courant et utilisent cet épisode dans leur tirade réclamant

---

58. Cf. A. Wenger, « À propos des lettres d'Ignace d'Antioche », *Revue des Études Byzantines* 29 (1971), p. 313-316 ; J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, vol. 3, p. 128, classe la lettre aux Philippiens dans une catégorie propre : « A single forged letter supposed to have been written after the saint had reached the shores of Italy ».

59. Découverte dans la bibliothèque du monastère en ruine Saint-Michel dans le Fayoum, en 1910, elle a été achetée par J. Pierpont Morgan. Elle est éditée et traduite dans *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius from Rome*, éd. L. Depuydt, *CSCO* 524 (copt. 43) [éd.], *CSCO* 525 (copt. 44) [tr. angl. P. Chapman], Louvain, 1991. Elle est datée par T. Orlandi du VIIe siècle (Cf. A.S. Atiya (dir.), *The Coptic Encyclopedia*, New York, Toronto, 1991, vol. 3, *s.v. Cycle* : *Cycle of Evodius of Rome* et vol. 4, *s.v. Evodius*).

60. Évode est traditionnellement le second évêque d'Antioche après Pierre (et avant Ignace), mais il est désigné dans trois homélies coptes comme le second évêque de Rome – toujours après Pierre. Évode peut ainsi être présenté comme quelqu'un qui connaît les apôtres et éventuellement Jésus. Il prêche en faisant le récit de la passion et de la résurrection du Christ, dont il a été témoin, tout en s'excusant d'embellir le récit évangélique.

61. *Homélie d'Évode sur la Passion et sur la Résurrection*, § 26, *CSCO* 524, p. 86 ; tr. *CSCO* 525, p. 91 : ⲁⲕϫⲟⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲱ ⲡⲍⲩⲧⲉⲙⲟⲛ ⲉⲛ ⲧⲉⲕⲧⲁⲡⲣⲟ ϫⲉ ⲛⲉϥⲁⲣⲙⲁⲓⲟⲥ ⲥⲁⲩⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲟⲩⲛⲓⲟⲩ(ⲛ) ⲟⲩⲙⲁⲅⲟⲥⲛⲉ ⲉⲁϥϫⲉⲩ ⲟⲩⲣⲅⲁⲥⲟⲩ ⲉⲧⲉⲕⲥⲍⲓⲙⲉ.

la condamnation de Jésus. En revanche, si l'on considère la dernière phrase des Juifs, on constate que les termes coptes sont très proches de ceux de la version copte des *Actes de Pilate* : l'homélie d'Évode, qui utilise plus haut la transcription homéotéleute de φαρμακός (ϥⲁⲣⲓ·ⲟⲥ et ϥⲁⲣⲙⲁⲓ·ⲟⲥ), cite presque mot pour mot les *Actes de Pilate* en choisissant d'employer ici le nom ⲙⲁⲓ·ⲟⲥ ; dans la seconde partie de la phrase, la seule différence est la structure en proposition relative chez Évode, alors que le texte copte des *Actes de Pilate*, suivant le grec ἰδού, utilise une proposition indépendante[62]. Surtout, l'originalité de la suggestion de rendre Jésus sorcier responsable du songe a été notée par un commentateur qui rappelle que si l'accusation de sorcellerie se trouve dès les évangiles, son association avec le songe de la femme de Pilate est, selon lui, sans parallèle[63] : nos *Actes de Pilate* nuancent cette opinion et la forte proximité des deux textes sur ce point, auquel s'ajoutent bien d'autres échos qui mériteront une étude plus approfondie, laisse penser que les *Actes de Pilate* coptes sont probablement une source d'inspiration, voire l'hypotexte, de l'homélie sur la Passion attribuée à Évode.

Conclusion

Le songe de la femme de Pilate n'est pas central dans les *Actes de Pilate* ; cet épisode est toutefois un témoin important de deux aspects des *Actes de Pilate*. Tout d'abord, il montre le souci de construction à l'œuvre dans la narration et l'attention apportée à l'élaboration d'un récit qui, bien plus qu'une paraphrase des évangiles, témoigne d'un ancrage propre dans le monde juif ou judéo-chrétien. Ensuite, il rappelle la nécessité de ne pas séparer les apocryphes des textes patristiques : pour le fond, on constate que les *Actes de Pilate* peuvent proposer une interprétation narrative de points qui retiennent aussi l'attention des exégètes ; pour la forme, l'homélie attribuée à Évode, qui revendique par son titre une appartenance au corpus patristique, se révèle un témoin supplémentaire de la diffusion des *Actes de Pilate*.

---

62. E. Revillout, *PO* 9.2, p. 75 : ⲙⲏ ⲙⲡⲉⲛϫⲟⲟϥ ⲉⲣⲟⲕ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲁⲓ·ⲟⲥ ⲙⲉ′. ⲉⲓⲥ ϩⲏⲏⲧⲉ ϥϫⲟ ⲟⲩ ⲣⲁⲥⲟⲩ ⲛⲧⲉⲕϩⲓⲙⲉ, « Est-ce que nous ne t'avons pas dit que c'est un magicien : voici qu'il a envoyé un rêve à ta femme. »

63. R.A. Greer, *Homiletica from the Pierpont Morgan Library*, Introduction, *CSCO* 525, p. xxii.